

*И. Ю. НИКОЛАЕВА, Н. Г. ХАРИТОНОВА*

## **НА ПУТЯХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО СИНТЕЗА: ОБРАЗ ЛЮТЕРА КАК СИМВОЛ СПЕЦИФИКИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ЗАПАДА**

---

В статье рассмотрен феномен Лютера как символ своеобразия исторического развития Западной Европы. Прослежены две основные историографические тенденции в интерпретации образа реформатора: признающая гуманистическое содержание идей Лютера и отказывающая в нем. Сделана попытка проверить на прочность эти разные подходы с помощью оригинальной полидисциплинарной технологии, фокусируемой на бессознательном.

**Ключевые слова:** Реформация, Лютер, ментальность, идентичность, габитус, установка, ценностная ориентация, бессознательное.

---

Вопрос о трансформации ментальности великого германского еретика как часть более широкой проблемы радикальных перемен, произошедших с сознанием и мироощущением средневекового человека на рубеже Средневековья и Нового времени, является центральным в многообразии зачастую сталкивающихся между собой интерпретаций образа Лютера. Несколько огрубляя логику противостояния двух традиций толкования этой ментальности, можно обозначить их следующим образом. Одна из них делает акцент на новизне религиозно-психологического и духовного переворота в сознании европейца данного времени. В рамках этой традиции отчетливо выявляется склонность исследователей увязывать эти перемены с оформлением нового буржуазного уклада. Идущая от марксистской трактовки духовного переворота эпохи Реформации<sup>1</sup>, эта традиция строится на следующих фундаментальных посылах. «Ре-

---

<sup>1</sup> Имеется в виду прежде всего классический труд Ф. Энгельса «Крестьянская война в Германии» (*Маркс, Энгельс. 1956. Т. 7. С. 343-437*), но множество уточняющих взгляд классиков марксизма на Лютера замечаний содержится и в других их работах. См.: *Маркс. 1956. Т. 46. Ч. II. С. 407-496. (С. 430); Энгельс. 1956. С. 314.*

волюция началась в мозгу монаха»<sup>2</sup>. Лютер отражал тот сдвиг в мироощущении человека на пути Перехода к раннебуржуазному обществу, который был связан с потребностью в «моральном возвышении «добросовестного стяжания»<sup>3</sup>. ИмPLICITно или открыто эта традиция акцентирует гуманистическое величие произошедших перемен, выразившихся в возросшей уверенности человека в своих силах.

Другая традиция, во многом выросшая на почве историко-антропологического сдвига в науке, рисует образ Лютера в ином ключе. Порой оставляя в стороне вопрос о связи генезиса реформационной ментальности с буржуазным укладом, порой отрицая ее наличие, исследователи, принадлежащие к ней, ставят под сомнение прежде всего радикальность позитивно-психологических (читай — гуманистических) перемен, произошедших с Лютером как выразителем широких слоев европейского общества того времени. Наиболее стереоскопично и фундаментально этот взгляд отражен в книге выдающегося французского историка Жана Делюмо «Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.)»<sup>4</sup>. Анализируя характер ментальных изменений на европейском Западе, Делюмо вписывает Реформацию в контекст этой общей трансформации, которая видится ему в возобладании на уровне доминирующей культуры массовой обеспокоенности человека своим уделом, возрастанием чувства греховности и вины, апокалиптических настроений. В диалоге позиций Э. Кассирера, отстаивавшего мысль об отличии Возрождения от Средних веков как эпохе перехода от веры в Бога в веру в Человека, и Э. Гарена, справедливо оспорившего, как пишет историк, это чересчур категоричное утверждение и показавшего, что «образ Прометея отнюдь не является наиболее адекватным отражением ренессансного духа», Делюмо очевидно ближе вторая<sup>5</sup>. Именно в «протестантской теологии — и, соответственно, в XVI в. — умаление человека и мира достигло в западной цивилизации наибольшего размаха. Никогда прежде они не были объектом столь тотального осуждения, и никогда это осуждение не предназначалось для столь широкой аудитории», — констатирует исследователь<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Маркс, Энгельс. 1956. Т. 1. С. 422.

<sup>3</sup> Соловьев. 1984. С. 43.

<sup>4</sup> Делюмо. 2003.

<sup>5</sup> Там же. С. 199-200.

<sup>6</sup> Там же. С. 35.

Позиция Делюмо не сводится к полному отрицанию изменений, произошедших с человеком в данную эпоху. Не раз на страницах цитируемого труда встречаются оговорки относительно того, что наряду с религиозно-интеллектуальной аргументацией реформаторов и возрожденческой элиты, свидетельствующей о возросшем чувстве тревоги и отчаяния человека той эпохи в их текстах, присутствует и противоположная топка<sup>7</sup>. И, тем не менее, общий вектор и характер эволюции доминирующего умонастроения обозначен предельно ясно, что отражено самим названием книги французского исследователя. Позиция Делюмо представляется вполне коррелируемой с той тенденцией в историографии конца XX в., которая, будучи плоть от плоти историко-антропологического сдвига, была занята, в частности, и поисками ответа на вопросы сродни следующему — как интерпретировать некий параллелизм ренессансного свободомыслия и титанизма с расцветом демономании, являлись ли они «неожиданным», «побочным», но продуктом возрожденческой эпохи или были ее сутью<sup>8</sup>?

Очевидно, что эти поиски явились реакцией выросшего знания на одномерные характеристики эпохи в мажорно-гуманистическом ключе, уходящие корнями в историографию XIX в. и сохранившиеся в сколках мифологизирующих эпоху образов и идей историографии XX в. Результатом этих поисков явилось исследование тех сторон ментальности, которые, как правило, выпадали из поля зрения классической традиции, углубление представлений о человеке в истории, признание необходимости анализа бессознательного как органичной компоненты общей структуры личности и общества.

Возвращаясь к теме Лютера, нельзя обойти вниманием ставшие уже хрестоматийными труды Э. Эриксона и Э. Фромма<sup>9</sup>. Появившиеся на свет приблизительно в одно время исследования построены на использовании психоанализа, оригинально переработанного в авторские концепции идентичности и социального характера. Оба оказали сильное воздействие на развитие гуманитарии второй половины XX в. При этом примечательно, что, несмотря на общность многих эпистемологических посылок, связанных с подходом к исто-

<sup>7</sup> См., напр.: Там же. С. 182 и др.

<sup>8</sup> См. об этом, напр.: Горфункель. 1986. «Молот ведьм» — Средневековье или Возрождение?.. С. 162-163.

<sup>9</sup> Эриксон. 1996; Фромм. 1996.

рии, природе, месту и роли бессознательного в ней, Эриксон и Фромм создали во многом противоположные (хотя в чем-то, как увидим, и пересекающиеся) версии лютеровского образа, которые опять-таки условно, но могут быть разнесены по разные полюсы отмеченных ранее историографических традиций. Это обстоятельство видится нам как симптом, с одной стороны, процессов конвергенции знания, с другой — как повод для размышлений о том, почему эта конвергенция дала противоположные результаты? Так или иначе, ответ на этот вопрос конвертируется самой логикой используемой в данной статье исследовательской технологии в постановку другого — возможна ли на сегодняшнем уровне науки проверка на прочность психоисторических конструкций названных авторов? А этот вопрос в свою очередь органично перетекает в разрешение следующего — возможно ли такое комплексное исследование поднятой проблемы, которое дало бы верифицируемый результат<sup>10</sup>?

Начнем с того, что обе концепции потому и вошли широко в оборот современного гуманитарного знания, что основывались на посылке синергии социального и духовно-психологического измерений истории человека. И для Э. Эриксона, и для Э. Фромма очевидна вписанность феномена Лютера в процесс макроисторических перемен средневекового Запада на рубеже Средневековья и Нового времени. Э. Фромм напрямую постулирует связь процессов генезиса реформационной ментальности с оформлением капиталистического уклада<sup>11</sup>. Именно в этом контексте социальный характер Лютера рассматривается исследователем как отражение черт характера его адептов, как результат адаптации личности к окружающим условиям ее бытования. Анализируя комплекс идей реформатора, согласно Э. Фромму, необходимо иметь в виду не только это обстоятельство, но и психологические корни его идеологии, памятуя о том, что процесс рационализации того или иного мотива может носить ложный характер<sup>12</sup>. Инст-

---

<sup>10</sup> Основы теоретического конструирования используемой технологии полидисциплинарного анализа, дающей верифицируемый результат, и ее апробация на разнообразном историческом материале изложены в книге: *Николаева*. 2005.

<sup>11</sup> *Фромм*. 1996. С. 43.

<sup>12</sup> «Первым условием такого анализа является полное понимание логического контекста идеи, понимание того, что автор хотел высказать. Но мы знаем, что человек — даже если он субъективно искренен — зачастую подсознательно руководствуется совсем не теми мотивами, которые сам он считает основой сво-

румент для анализа основных идиологем Лютера — понятие авторитарного характера. Его носитель — человек, «который восхищается властью и хочет подчиняться, но в то же время он сам хочет быть властью, чтобы другие подчинялись ему»<sup>13</sup>. За восхищением властью, фигурой его носителя, которую демонстрирует явно или неосознанно носитель авторитарного характера, скрывается чувство бессилия перед властью, страх перед ней. Прокламируемая любовь является защитным механизмом функционирования психического<sup>14</sup>.

---

его поведения: он может воспользоваться какой-либо концепцией, имеющей определенный логический смысл, но для него — подсознательно — означающей нечто совершенно отличное от этого «официального» смысла — Там же. С. 65.

<sup>13</sup> Там же. С. 144.

<sup>14</sup> Оставив в стороне развернутый разбор концепции авторитарного характера Фромма, отметим следующие моменты. Во-первых, в качестве модальной конструкции данная структура характера вряд ли вызывает сегодня принципиальные возражения. Во-вторых, применительно к конкретно-историческому анализу она явно нуждается в дополнении или расшифровке с помощью других социопсихологических концептов и исторического знания. Сам Фромм отмечал, что в личности всегда присутствует и садистская и мазохистская стороны, различаясь степенью выраженности одной и степенью подавленности другой (*Фромм*. 1993. С. 78). Не раз оговаривая, что одним представителям этой структуры характера свойственно в большой мере стремление к подчинению, а другим — склонность бунтовать против фигуры авторитета, Фромм разрешает это противоречие так: «С людьми, у которых мятежность преобладает, можно легко ошибиться, решив, что структура их характера прямо противоположна характеру мазохистского типа. Кажется, что их протест против любой власти основан на крайней независимости... Однако борьба авторитарного характера против власти является, по сути дела, бравадой. Это попытка утвердить себя, преодолеть чувство собственного бессилия, но мечта подчиниться, осознанная или нет, при этом сохраняется» (*Фромм*. 1996. С. 146). Делая поправку на модернизирующие историческую платформу развития психического термины «садизм» и «мазохизм», заметим, что в целом как модальный в веберовском смысле тип авторитарная структура характера описана верно. Но невольно напрашивается вопрос — откуда и почему у одних представителей этого типа возникает потребность и возможность проявить свое «Я», самоутвердиться, а у других прямо противоположная? Вопрос, на который нет прямого ответа в фроммовской концепции, но который может быть разрешен при условии дополнения ее теориями установки и идентичности. Структура характера в таком дополнении может быть анализируема с большей степенью точности как конструируемая и переконструируемая в контексте социальных изменений идентичность, представляющая собой некую закономерную систему конфигурации и динамики установок личности, что и будет показано в данном тексте. В-третьих, и это вытекает из самой психологической характеристики

Несколько забегая вперед подчеркнем, что именно в таком ключе интерпретируется суть тех психологических настроений, что лежали в основе идей Лютера: «...его отношение к богу — это отношение подчинения, основанное на ощущении бессилия. <...> сознательно он рассуждает о своей «покорности» богу в терминах добровольности и любви, на самом же деле переполняющие его чувства бессилия и злобы превращают его отношение к богу в отношение подчинения»<sup>15</sup>. Этот ментальный настрой Лютера снял, согласно концепции Фромма, настроения, широко распространенные в среде тех социальных слоев, которым становление нового буржуазного уклада наряду со свободой несло массу проблем, вылившихся в усиление чувства тревоги и изоляции, неуверенности: для городской бедноты — рабочих и подмастерьев — усиление эксплуатации и еще большую бедность; для крестьян — усиление экономического и личного угнетения; для бедного дворянства — тоже разорение; для ремесленников и торговцев, преобладающей части среднего бюргерского класса — усиление неравной конкурентной борьбы с возросшей силой образующихся крупных монополий. Не «имея богатства и власти, какие были у капиталистов эпохи Возрождения, потеряв чувство общности с людьми и миром, человек новой эпохи оказался подавлен ощущением своей ничтожности и беспомощности»<sup>16</sup>.

Обратим внимание на то противопоставление, которое допускает Фромм, сравнивая отношение к Богу в средневековом мире и в нарождающемся новоевропейском. Как и Делюмо он полагает, что в отношении к Господу в Средневековье в сравнении с Новым временем было гораздо более доверия и любви, чем сомнения и страха<sup>17</sup>.

---

Фроммом власти как продукта межличностных отношений, а также из предыдущего замечания, авторитарная структура характера в историческом измерении как психосоциальный тип также может быть анализируема в ее изменчивости. В этом смысле предположение, что ее структура будет динамичнее изживать черты беспрекословного подчинения авторитету на социально-исторической почве средневековой западной цивилизации, нежели на русской, находит свое подтверждение в анализе психосоциальной природы их власти (см.: Соломеин, Мухин, Николаева. 2008. С. 195-215; Николаева, Мухин, Соломеин. 2009. С. 198-213).

<sup>15</sup> Фромм. 1996. С. 66.

<sup>16</sup> Там же. С. 59-62.

<sup>17</sup> Заметим, что уже эта фундаментальная посылка авторов по меньшей мере нуждается в серьезном редактировании — общее смягчение нравов, возросшая

Реформация изменила это мироощущение, что и выразил феномен Лютера, который «ненавидел других, особенно “чернь”; ненавидел себя, ненавидел жизнь, и на этой ненависти выросло страстное и отчаянное стремление быть любимым. Вся его жизнь прошла в непрерывных сомнениях, во внутренней изоляции. На этой личной почве он и смог стать глашатаем тех социальных групп, которые находились в таком же психологическом состоянии»<sup>18</sup>. Уточняя личностный контекст формирования характера лидера Реформации, Фромм отмечает и условия социализации — суровость отца, детство, не давшее испытать ни любви, ни чувства уверенности<sup>19</sup>.

В соответствии с основными положениями теории идентичности Э. Эриксона условия социализации в семье — отправной моментом на пути расшифровки харизматической идентичности реформатора. Эриксон четко позиционирует социальную обусловленность процесса формирования личности<sup>20</sup>. Но в отличие от фроммовского его анализ условий семейной социализации имеет более четкую коррелируемость сферы отношений в семье будущего реформатора социальными реалиями времени и среды<sup>21</sup>. Результаты, полученные Эриксоном, дали в свое время основание одному из известных отечественных исследователей не только оценить метод американского психоисторика как одну из самых перспективных моделей историко-

---

уверенность личности в себе, все эти симптомы изменения психосоциальной идентичности западного европейца рубежа конца Средневековья и начала Нового времени не только не исчерпывали общей палитры умонастроения цивилизации, но представляли собой всего лишь культурно-психологическую мутацию, обусловленную своеобразием социоисторической динамики Запада. Далекое не случайным представляется факт прогрессирующего (в сравнении со средневековым русским миром) приращения ликов Бога как милостивого отца, всепрощающего и любящего своих чад, расцвет культа Девы Марии, появление образа Чистилища — воплощенного милосердия, смягчение ликов святых и образов людей как в религиозной, так и светской живописи. См. об этом: *Гуревич*. 1989. С. 100-102, 131-146, 154; *Культура и общество средневековой Европы...* С. 100-102, 131-146, 154; *История Германии...* 2008. Т. 1. С. 201-203.

<sup>18</sup> *Фромм*. 1996. С. 45, 64-65.

<sup>19</sup> Там же. С. 64.

<sup>20</sup> *Эриксон*. 1996. С. 453.

<sup>21</sup> Вспомним положение П. Бурдьё о габитусе как продукте «характерологических структур определенного класса условий существования, то есть экономической и социальной необходимости и семейных связей или, точнее, чисто семейных проявлений этой внешней необходимости». См.: *Бурдьё*. 1990. С. 12.

биографического исследования<sup>22</sup>, но и, опираясь на него, развить эриксоновскую концепцию Лютера, существенно углубив собственно историческую часть исследования. Это обстоятельство представляется чрезвычайно важным, так как во многом скорректирует наш путь решения поставленных в данном тексте задач.

Начнем с того, что в рамках эриксоновско-соловьевской концепции также делается попытка проанализировать страхи и неуверенность Лютера через их ранние истоки, однако образ отца обретает в ней отсутствующую у Фромма социокультурную стереоскопичность. С одной стороны, выявляется, что выходец из крестьянской среды Ганс Лютер оказался представителем мира нарождавшейся предпринимательской инициативы, сумевшим не только укорениться в новой среде, но и из простого горного мастера превратиться в совладельца восьми шахт и трех плавильен, сколотить к концу жизни весьма приличный капитал, который и завещал в виде 1250 золотых гульденов (сумма достаточная для приобретения поместья с пахотными землями, лугами и лесом). С другой стороны, оба автора видят источник неуверенности Ганса в своем деле, заставившей его мечтать о будущем сына на иных путях. Лелеемая старшим Лютером мечта, чтобы сын стал юристом и бургомистром, вырисовывается как закономерный штрих к сознанию даже такого относительно успешного бюргера, каковым был отец будущего реформатора. Постоянная угроза пролетаризации в условиях неустойчивости нарождавшегося буржуазного уклада не могли не порождать настроений разочарования, смятения и сложных форм деловой апатии, широко распространенных в среде немецкого бюргерства на рубеже XV–XVI вв.<sup>23</sup>

Обратим внимание на замечание о немецком бюргерстве, которое упорно трудились<sup>24</sup>. В последующем это будет важно для пони-

---

<sup>22</sup> Соловьев. 1981. № 9. С. 142.

<sup>23</sup> «Немецкий состоятельный горожанин по-прежнему упорен и практичен, но вместе с тем как бы испытывает “комплекс неполноценности” в отношении своей экономической роли. Он полагает, что предпринимательство менее достойно, нежели военная или чиновничья служба, <...> он сомневается следует ли требовать от детей и внуков, чтобы они “приносили себя в жертву делу”». Соловьев. 1984. С. 41.

<sup>24</sup> Прояснение вопроса об историко-культурных мутациях этих представлений на разной национальной почве затруднено отсутствием исследовательских наработок в этой области. Тем не менее, рискнем, пойдя вслед за Ф. Броделем, предположить, что достаточно проблемная природно-климатическая среда Гер-

мания того, почему, скажем, великий реформатор не появился на испанской или итальянской почве. Пока посмотрим, как рационализировались отмеченные настроения. Э. Ю. Соловьев, не используя фроммовскую идею о том, как маскируются бессознательные настроения в те или иные мифо- и идеологемы, фактически идет тем же путем, связывая социальную неуверенность бюргерства с характерными темами массового сознания того времени. Он отмечает, что любимой песней немецких бюргеров становится средневековый плач «посреди жизни осаждены смертью», стены домов и мастерских нередко украшала дюреровская гравюра с четырьмя всадниками — предшественниками Антихриста. Наконец, сам образ Христа обретал в этом сознании карающие функции. По словам Лютера: «Для меня с детства было привычно, что я должен бледнеть и пугаться, когда я слышу имя Христа: я ведь был обучен тому, что он для меня неумолимый и гневный судия»<sup>25</sup>. Потребность в санкционировании «доброросовестного стяжания» — суть основной коллизии закрепления нового предпринимательского уклада — также могла разрешиться, лишь будучи оформлена на языке религиозной морали.

Примечательно, что Эрикссон, который определит первый важнейший кризис личности Лютера именно через отношения с отцом (вспомним роль базисного доверия как первейшее условие уверенности личности уже на ранних этапах ее становления)<sup>26</sup>, осторож-

---

мания в купе с отсутствием более или менее сохранившегося со времен Римской империи уклада торговой деятельности способствовала тому, чтобы на заре своего становления как *homo faber* германец был вынужден гораздо более упорно трудиться в отличие, скажем, от итальянца или испанца. Эта накапливаемая веками готовность отражалась в бессознательном и дала почву для устойчивых стереотипов о немецких бережливости и трудолюбии. Мы имеем шанс найти и более доказательные аргументы в пользу выдвинутого предположения. Германский культурный ландшафт обнаружит наличие текстов, аналоги которым трудно найти, скажем, в итальянской или в испанской культуре. Например, такую поэму, как «Майер Гельмбрехт» Вернера Садовника (XIII в.), где со свойственной национальному дискурсу дидактичностью утверждается максима значимости труда<sup>24</sup>. Не случайно и близкое сходство темы труда в этой поэме и той аранжировки, которую она получила в проповедях одного из самых популярных авторитетов простонародной аудитории южно-немецких городов Бертольда Регенбургского (Гуревич. Указ. соч. 1990. С. 200-293, 264-277. Он же. 1990. С. 200-203, 264-277.).

<sup>25</sup> Цит по: Соловьев. 1994. С. 22.

<sup>26</sup> Чувство базисного доверия является фундаментальной предпосылкой ментальной устойчивости или витальности Эго — такова одна из центральных

ными мазками рисует «крутой нрав» Ганса Лютера. На основании сведений об убитом Гансом пастухе, он делает предположение, что его порывы временной ярости должны были обращаться на домохладцев, что подтверждает своими поздними текстами Лютер. Эрикссон отсылает читателя к двум наиболее часто цитируемым высказываниям Лютера: «Однажды мой отец высек меня так, что я убежал и чувствовал к нему злость, — до тех пор, пока он с трудом не вернул меня к себе»; «Моя мать выпорола меня до крови за то, что я стащил орех. Хотя она исходила из добрых побуждений, такая суровая дисциплина довела меня до монастыря»<sup>27</sup>. Эрикссон редактирует эти высказывания Лютера в переводе Бейтона. Добавление к рассказу о наказании: “dab ich ihn flohe und ward ihm gram, bis er mich wieder zu sich gewoehnte”, Бейтон перевел в манере, пишет Эрикссон, в какой мог выразиться американский мальчишка: «Я убежал <...> я разозлился». Но более точным переводом было бы: «Я бежал от него и был горько обижен на него, — пока он постепенно не приручил меня к себе снова». Пытаться *приручить* кого-то *вновь* возможно лишь при наличии прежде повседневно близких отношений. Мартин мог бояться, но не мог в действительности ненавидеть своего отца.

Обратим внимание на этот момент, который существенно корректирует фроммовскую оценку базисной основы характера Лютера. Она, однако, не дает основания нацело отказаться от гипотезы об авторитарном характере. Эрикссон пишет о дуализме взаимоотношений отца и сына отмечает то жесткое утверждение отцом своей не-

---

идей концепции идентичности Эриксона. Комплекс неосознаваемых ощущений ребенка, возникающих как результат реакции на индивидуальные запросы, начиная с младенческого возраста, на самых ранних стадиях зависит «от качества связей ребенка с матерью», от того, вовремя ли он получает пищу, тепло и т.п. физиологически и психологически важные знаки внимания к его персоне. Это внутреннее состояние, определяющее готовность надеяться, полагаться на тех, кто извне обеспечивает его жизнь, может быть более точно расшифровано как система фиксированных установок. Эрикссон отмечает «лонгитюдный» характер этого полученного раннего опыта общения с близкими людьми. Лишение материнской заботы, отлучение от близких фигур, равно как и обделенность родительской любовью не могут не сказаться на «радикальном снижении базисного доверия» и не откликнуться в характере построений отношений с миром уже взрослой личности. Такой вывод психисторика подтвержден мировой клинической практикой. (См.: Эрикссон. 2006. С. 106-114; *Он же*. 1996. С. 455).

<sup>27</sup> Эрикссон. 1996. С. 121.

пререкаемой правоты, которая, как правило, приводит к подавлению «Я» ребенка, страху перед миром в лице родителя, неспособности сопротивляться внешнему авторитету. Страх перед отцовским гневом (по описанию некоторых биографов, постоянный) исключал возможность каких-либо возражений<sup>28</sup>. В таком случае остается до конца непонятой последующая возможность протеста Лютера, его несогласия с волей отца, которое он проявит, не приняв решение о его светской юридической карьере.

Думается, что объяснение причин оформления (несмотря на все оговорки относительно однозначности таковой у будущего реформатора) позитивной идентичности<sup>29</sup> Лютера имеет смысл искать в том, что он уже на ранней стадии отрочества обнаружит стойкость, граничащую с бунтарством отчаяния. Выряжаясь языком психологии: на глубинном уровне его бессознательного — единой нефиксированной установки в терминологии школы Д. Узнадзе<sup>30</sup>. Именно она, будучи вместилищем как накопленных, так и усвоенных с детства фиксированных установок неуверенности, страха, базальной тревожности, следы которых в огромном количестве обнаруживают многочисленные тексты Лютера, содержала в себе и нечто противоположное им. *Это нечто* (опять-таки на языке теории новых актуально-моментальных установок) *в последующем, как мы увидим, в ходе целого ряда кризисов идентичности страдательно-творческим образом будет преобразовано в тот пласт новых готовностей к преодолению страхов и неуверенности в себе, в новую конфигурацию идентичности, которая рационализируется и в образах любви и доверия к Богу.* Без этой первичной способности к сопротивлению давящей психологической силе авторитета, власти, которая как интенция представляет собой потенциальную возможность новой конфигурации неосознаваемых установок подчинения власти и самоутверждения себя перед лицом авторитета, была бы невозможна и новая религиозная идентичность Лютера как лидера Реформации.

Более того, введение параметра установки делает наше изыскание возможного ответа на вопрос, почему молодой Лютер стал от-

---

<sup>28</sup> Эриксон. 1996. С. 110-111.

<sup>29</sup> Термин Э. Эриксона, означающий относительную устойчивость Эго, способность принять собственный образ о его отражение в глазах окружающих без психологического напряжения.

<sup>30</sup> См.: Узнадзе. 2001; Шерозия. 1979.

цом Реформации, более точным не только в психологическом, но и историческом плане. Уже на ранних стадиях детства и отрочества маленький Мартин в силу законов идентификации с авторитетом должен был перенять и то чувство пусть не безусловной, но уверенности «Я», которым обладал Ганс Лютер. *Успех предпринимательской карьеры отца*, давшийся ему чрезвычайно тяжело, достижение которого все время проблематизировалось условиями бытования среднегородских бюргерских слоев (прежде всего конкуренцией), по меркам того времени *все же был ощутимым*. А потому и являлся фактором обретения новых установок уверенности в себе Лютером-старшим. Это не могло не задавать импульса чувствам гордости и самоуважения Лютера-отца, в снятом виде закладывавшим основания вполне определенных идентификаций в маленьком Мартине. Эти идентификации, как правило, формируют основу самоуважения и соответственно психологической готовности отстаивать свое «Я», которая уже у взрослого Лютера, окрепнув, отчетливо проявит себя, скажем, в его знаменитом вормском противостоянии папской власти («На том стою и не могу иначе» — эти слова стали крылатыми и символизировали стойкость духа лидера Реформации).

Однако эта часть Эго Лютера на данном этапе еще никак не могла превратиться в гарант обретения им позитивной идентичности. Школьную пору и Эриксон, и Соловьев склонны интерпретировать скорее в терминах нарастания негативной ее части. Уныние и страх были определяющими в настроениях бурсака Лютера. С этим утверждением многих биографов Лютера стоит согласиться, памятуя о той существенной коррективе, что не позволяет определять его идентичность исключительно в терминах страха перед авторитетом. Соловьев приводит характерные для той стадии социализации слова Лютера, передающие его доминирующей настрой. Однажды после обеда «я был пятнадцать раз знатно исполосован» и уже в продолжение всей жизни «не мог без ужаса говорить о школьном чистилище, где нас мучили за *casualibus* и *temporalibus* и где мы ничему не научились из-за частых сечений, трепета, страха и воплей»<sup>31</sup>. Это мироощущение страха и неуверенности, которое также рационализировалось в терминах собственной греховности перед Богом, проистекало, как нам представляется, прежде всего, из неготовности Мартина к освоению

---

<sup>31</sup> Цит. по: Соловьев. 1984. С. 24.

того корпуса знания, что давала мансфельдская (типичная для того времени) школа. И дело не только в стилистике отношений учителей, рекрутировавшихся, как отмечают исследователи, из неудачников — из тех, кто не пробился ни в судьи, ни в богословы, ни в медики, — вымещавших на детях житейские обиды. Хотя и этот момент нельзя сбрасывать со счетов, пытаясь понять характер мироощущения семилетнего Мартина. Как и систему доносительства — один из мальчиков тайно назначался учителем «волком», он должен был записывать имена тех, кто говорил по-немецки, ругался или каким-либо иным образом нарушал правила — оборачивалась не только физическими наказаниями в конце недели. Именно она, полагает Эриксон, способствовала, «аккумуляции известных, полуизвестных или непризнанных грехов», что станет в последующем болезненным лейтмотивом лютеровского ощущения собственной греховности<sup>32</sup>.

И все же, пожалуй, самым важным фактором укрепления негативного образа себя у маленького Лютера была неготовность к освоению предлагаемого корпуса знания, главным образом латыни. Содержание основных предметов и способы их преподавания были далеки от нужд и потребностей семилетнего ребенка, вышедшего из безграмотной полукрестьянской среды<sup>33</sup>. Более того на третьем году обучения немецкий язык полностью вытеснялся за двери школы. Освоение латыни не могло быть легким для ребенка, вышедшего из семьи *немецкого* бюргера<sup>34</sup>. Косвенным, но наиболее красноречивым признаком того, что этот период социализации прошел, в конечном счете, под знаком нарастания негативных черт восприятия себя являются не только более поздние замечания Лютера о своем детском

---

<sup>32</sup> Эриксон. 1996. С. 148.

<sup>33</sup> «Я есть то, что я могу научиться делать», — такими словами Эриксон определяет важность социосозидательного характера периода школьного обучения (Эриксон. 2006. С. 138). В этом контексте сложно было бы ожидать, что семейный габитус Лютеров в свете ресурсов, которыми располагала школа, мог бы помочь обрести, как пишет психоисторик применительно к данной стадии, «развивающееся чувство созидания. (Там же. С. 136).

<sup>34</sup> Можно предположить, что для итальянца или француза здесь было бы меньше сложностей, учитывая, что язык не только отражает сознание, но и является выражением исторического опыта (См.: Дюпрон. 1970. С. 1-71). В этом смысле путь генезиса обществ, имевших более или менее внушительное античное наследие, нес с собой и относительно легкую перестройку языка варваров.

трепете, но и то, что за четыре года он одолел с трудом лишь два класса и был забран отцом из учения.

Доступная информация о матери, которая, как известно, играет наиболее значимую роль в формировании базисного доверия к миру на самых ранних стадиях детского опыта, дает в первом приближении основания подтвердить сделанные относительно данного этапа жизни Лютера выводы. С одной стороны, в «Застольных беседах» Лютер упоминает, что некоторые ее дети «надрывались плачем до смерти»<sup>35</sup>. С другой — чрезвычайно редкие отзывы о ней (в отличие от высказываний и реплик в адрес отца) сами по себе характеризуют ситуацию. Эриксон приводит мнение некоторых исследователей, которые полагают, что мать страдала от отцовского характера и постепенно стала озлобленным человеком; а также предположение, что «определенный налет печальной изолированности, характерный для Лютера, был присущ и его матери, которая, говорят, напевала ему песенку: «До меня и до тебя никому нет дела. Такова у нас с тобой общая беда»<sup>36</sup>.

Можно было бы оставить без внимания этот косвенный материал, однако на пересечении психологического знания и исторической информации он обретает свойства скорее доказательного, нежели гипотетического характера. Что эриксоновский концепт позитивной идентичности, что выявленный Фроммом закон функционирования психики личности, чья доминирующая интенция определяется через бегство от свободы (вспомним знаменитое противопоставление «свободы для» и «свободы от») означают нечто принципиально важное и общее — неспособность к активной свободной творческой деятельности так или иначе оказывается производной от нехватки интимности и любви, которые отличают ее носителей. Весь социокультурный контекст жизни Лютеров вкупе со сказанным дает основания говорить о том, что отношения супругов в большей степени строились на необходимости, перераставшей в силу инерции и патриархального склада общества в то лишенное человеческой теплоты чувство, которое описывают многие авторы, говоря о взаимоотношениях супругов и акцентируя зависимость Маргарет Лютер от мужа<sup>37</sup>. Как бы то ни было, характер отношений с матерью обернулся

<sup>35</sup> Цит. по: Эриксон. 1996. С. 134.

<sup>36</sup> Там же. С. 136.

<sup>37</sup> В этом смысле семья Лютеров предстает типичным микросоциумом средневекового мира, где противоположные тенденции развивались в качестве

не только истоками базисной неуверенности и чувством покинутости, но дал и нечто противоположное. Практически все исследователи без исключений отмечают ее роль в том *мастерстве, с которым Лютер будет говорить и петь*. Казалось бы, несущественная деталь на деле обретает значение одного из ключевых обстоятельств в последующем прорастании первичных способностей ребенка, которые составят природную основу его будущей профессиональной *virtu*. А именно она определит многое и в окончательном обретении Лютером характера позитивного харизматического лидера, способного внушить чувство уверенности и доверия к себе и Богу.

В этом смысле обращает на себя внимание вторая попытка Лютера-отца выучить сына, которая, в отличие от мансфельдского ученичества, увенчалась внешним успехом. Годы, проведенные в Магдебурге, а затем Эйзенахе завершились тем, что Мартин Лютер был признан школьными наставниками «отроком, подающим надежды». В таком заключении еще нет оснований для вывода о том, что ценности среды — в данном случае школы — стали органичной частью Эго-идеала. Напомним, что Эриксон совершенно точно разводит в процессе формирования идентичности внешне усвоенную ценностную норму, или идентификацию, связывая этот механизм с долженствованием, и внутренне принятую как личностно значимую или «свою»: «Но каждый данный исторический период предлагает ограниченный набор социально значимых моделей, которые могут успешно сочетаться в процессе идентификации. Их приемлемость зависит от того, насколько они удовлетворяют одновременно потребностям созревающего организма, способу синтеза “эго” и требованиям данной культуры»<sup>38</sup>. В этом смысле второй школьный период Мартина Лютера был

---

отдельных мутаций, носивших кустовый характер, чрезвычайно медленно. Примечательная деталь — когда Карл Великий, не отличавшийся как и многие постоянством, после смерти третьей жены, к которой был по-особому привязан, «отправился на войну только после похорон», это было расценено как большая деликатность. Отсутствие эмоционально-близких, основанных на долговременном чувстве и доверии отношений в семье, как доминирующий элемент гендерных отношений средневекового мира подмечен в большом числе исследований этого жанра. Нынешний уровень знания о связи характера этих отношений с общей структурой психосоциальной идентичности дает возможность более точного объяснения. О том, как прорастали новые установки в этой сфере см.: Николаева. 2002. № 4. С. 223-253; Она же. 2004. С. 76-90.

<sup>38</sup> Эриксон. 1996. С. 63.

отмечен появлением и развитием тех интересов, которые были связаны не с диктатом авторитета, не с долженствованием, а отчасти соответствовали его способностям (не противореча нормам среды). Мартин, унаследовавший от матери певческий дар, нашел отраду в музыке, в репетициях школьного хора. А среди «собирателей кусков» (школяров, зарабатывавших пением на улицах) слыл мастером своего дела. Это позволило ему проникнуться интересом и к латинскому стихосложению, в котором он вскоре преуспел.

Если мы переинтерпретируем данную информацию с помощью теории установки, то станет возможным точнее очертить конфигурацию лютеровской идентичности в школьные годы, проведенные в Эйзенахе. Механическая зубрежка и уныние не исчерпывали палитру его психоэмоционального опыта. Новые интересы, а главное успешная реализуемость как в собственных глазах, так и в признании и оценках других, укрепляли каркас тех пока еще слабых установок, которые закладывали пласты позитивной части Эго. Памятуя о том главном эффекте реализуемости лично значимой установки, которую сторонники данной теории определили как *способность порождать энергию*, можно предположить, что развитие подобных лично-значимых творческих задатков в той или иной социально значимой сфере деятельности, только и могло изменить направление динамики мироощущения молодого Лютера.

В отличие от Фромма и Делюмо Эриксон, а вслед за ним и Соловьев реконструируют социопсихологические и культурные механизмы той трансформации, которая делает из невротичного, обуреваемого страхами и тревогами юноши харизматического лидера, обретшего необходимую уверенность в себе и доверие к миру. В этом смысле оба выделяют в качестве переломного момента, своеобразной точки бифуркации, определившей *выбор главной социальной роли* Лютером, его решительный, хоть и мучительный отказ от стези, которую в мечтах видел для него отец — профессии юриста.

Его отказ от видимой перспективы мирского успеха и уход в монастырь лишь внешне выглядят контрастными тому преуспеванию, которого студент Лютер достиг за четыре года обучения в Эрфуртском университете. Заработанная кличка «Философ», второе место среди семнадцати сокурсников, получивших вместе с ним звание магистра искусств, его воспоминания о факельной церемо-

нии, которой было отмечено это событие<sup>39</sup>, все говорило о приращении тех установок сознания Лютера, которые составляли пусть не доминирующую, но уже явно более устойчивую по сравнению со школьными годами альтернативу негативной части его идентичности. Отметим этот момент, так как он также явится важным элементом последующей страдательно-творческой метаморфозы, сделавшей Лютера религиозно-культурным новатором своего времени. Без этого багажа, как выразился бы исследователь, знакомый с теорией Узнадзе, единая нефиксированная установка Лютера не обрела бы той необходимой критической массы позитивных готовностей к преодолению чувств страха, тревоги и неуверенности в себе, которые определяют ее радикально-новый строй.

О том, что в Эрфурте Лютер еще не обрел таковой, свидетельствует тот острый кризис, который, как отмечают все исследователи, произошел с ним летом 1505 года. Приступивший к изучению права в одной из лучших юридических школ Мартин в середине семестра обратился с необычной просьбой разрешить ему кратковременную отлучку. На обратном пути близ деревни Штоттернхайм его застигла гроза. Одна из молний ударила за спиной так близко, что воздушная волна повергла его на землю. Его охватило состояние «чудовищного страха перед смертью» и он взмолился: «Помоги, святая Анна, я хочу стать монахом»<sup>40</sup>. Лютеранские биографы трактуют это событие как «штоттернгеймское озарение». Однако Э. Ю. Соловьев находит в предисловии к трактату «О монашеском обете» замечание, которое позволяет, памятуя закон «оговорки», предположить, что мотив пострижения в монахи не может быть интерпретирован как свободный выбор внутренне желанной стези. Лютер, отмечает исследователь, аттестует себя как человека, «испуганного небом» и принявшего постриг «как бы не по своей воле». В другом месте он оговорится опять-таки характерным образом: «Отчаяние делает монахом»<sup>41</sup>.

Корни этого кризиса идентичности лежали, конечно же, в полюстороннем мире. Однако трактуют их исследователи по-разному. Эрикссон полагает возможным предположить, что Мартин был измучен внутренним конфликтом, спровоцированным главным образом

<sup>39</sup> «Я по-прежнему утверждаю, что ни одна преходящая мирская радость не сравнится с этой», — вспоминал он. Цит. по: Эрикссон. 1996. С. 166.

<sup>40</sup> Цит. по: Соловьев. 1984. С. 37.

<sup>41</sup> Там же. С. 37, 39.

решением отца о скорой и выгодной женитьбе сына, которая бы довершила усилия Ганса Лютера сделать сына преуспевающим и состоятельным. По мнению Эриксона, Мартину идея супружества представлялась настолько ужасной, что довела его до состояния откровенной паники. Отмечая, что источники не дают никакой информации о связях Мартина с девушками до его поступления в монастырь, Эриксон акцентирует внимание на его намеках об угрызении совести в связи с аутоэротизмом, что повторится позже в более явном виде<sup>42</sup>. Иными словами, по Эриксону страх перед женитьбой актуализировал то глубоко скрытое сопротивление отцу, которое представляло изнанку авторитарного стиля их взаимоотношений.

Однако сам Эриксон, определяя уход Лютера в монастырь как психосоциальный мораторий, свойственный юношескому возрасту с его поиском той идентичности, которая бы соответствовала внутренним потребностям «Я» и культурным нормам среды, не углубляет поиск за границами гендерной сферы. Между тем, резюмируя информацию об умонастроении Лютера в этот период его жизненного цикла, Эриксон приводит собственные слова будущего реформатора, которые побуждают интерпретировать этот кризис шире: «Когда я был молодым магистром в Эрфурте, обычно я находился поистине в состоянии печали, угнетаемый *tentatio tristitia*»<sup>43</sup>.

В интерпретации Э. Ю. Соловьева ключевым событием, приведшим как к штоттернгеймскому кризису, так и к последующему превращению Лютера в религиозного лидера-новатора, было столкновение с позднесредневековой юридической литературой. Пожалуй, есть некий налет модернизации в замечании Соловьева относительно того, что демократическая натура Лютера-реформатора ни в чем не выразилась так недвусмысленно, как в брезгливой ненависти к «римским юристам». Исследователь пишет об отторжении, которое вызвало освоение этого круга литературы у Лютера-студента, подчеркивая, что юристы в начале XVI века по преимуществу обслуживали высшие слои общества, строя казуистические ловушки для низших сословий. Вряд ли бурсак XVI века мог столь осознанно оценивать социальную ангажированность тогдашней юриспруденции, равно как и понимать, что осваиваемая им наука грешит и грешит по вполне

---

<sup>42</sup> Эриксон. 1996. С. 168, 187.

<sup>43</sup> Там же. С. 177.

определенным причинам. Более ценным и продуктивным является другое уточнение Соловьева — юриспруденция вызывала тоску и скуку у Мартина (можно предположить, как некогда в школе латынь). В контексте теории установки эта информация может служить веским аргументом в пользу предположения автора, что во время встречи с отцом Мартин жаловался на свою непригодность к учению в университете, но, скорее всего, получил от отца строгий наказ «усердствовать» и «не валять дурака»<sup>44</sup>. В такой гипотетической интерпретации кризис идентичности данной стадии жизненного цикла реформатора вполне коррелируется и с дополнительной психологической информацией и становится в один ряд с предыдущим и последующими кризисами, связанными с отсутствием условий и возможностей для обретения новой социальной роли как принятого образа себя.

Приступы *tentatio tristitiae* — страха перед внезапной смертью — на языке психоанализа свидетельствовали о депрессивном состоянии молодого Лютера, маркировавшем остроту переживаемого кризиса идентичности, и о нарастании негативного образа себя, если использовать эриксоновскую теорию идентичности. Именно это состояние и подвигло юношу к тому «бегству от свободы», которое рационализировалось в культурных понятиях времени и среды следующим образом. Господь видит его греховность (его непригодность к столь достойному делу, которое избрал для него отец) и наказывает его. Гроза — знак возможно более сурового наказания со стороны Бога. Породившее данную религиозную установку чувство страха, подпитавшее блок негативных идентификаций в структуре ментальности, и сподвигло Мартина на путь абсолютного подчинения Богу, то есть на путь монашеской аскезы. В этом смысле представляется натяжкой попытка Э. Ю. Соловьева представить этот уход как результат методично распаляемой обиды против отца-тирана вкупе с дерзким стремлением «выбить клин клином»<sup>45</sup>. Неуверенность в себе, отчаяние и страх были доминирующими на данный момент в умонастроении

<sup>44</sup> Соловьев. 1984. С. 34.

<sup>45</sup> «От него требуют школярского прилежания и аскетизма — он будет настоящим аскетом. От него ждут смирения и покорности перед ректорами, высшими чиновниками, господами, которым скоро придется служить, — он превратит смирение и покорность в прямой обет перед богом», — эта интерпретация явно несет печать модернизации сознания Лютера и противоречит самой логике исследования автора. См.: Там же. С. 36.

Лютера. Отсюда и мольба, обращенная к святой Анне и обет стать монахом как гарант спасения от греховности.

Говоря о последней, можно не противопоставлять, но, напротив, сопрячь интерпретации данного кризиса идентичности Лютера Эриксоном и Соловьевым. Уже отмечалось, что все гендерные перверсии, как свидетельствует огромная психологическая литература, так или иначе связаны со строением целостной идентичности. Дисфункции сексуального свойства, наличие которых предполагает Эриксон, как правило, отражают деформирующие тенденции в динамике идентичности личности<sup>46</sup>. Можно данную закономерность перевести в регистр теоретического объяснения на пересечении теории установки и идентичности. Неспособность идентифицироваться с предлагаемым отцом и наставниками образом или ролью (целевая установка) привела к невротически-депрессивному состоянию сексуальной неуверенности в себе (операционная установка)<sup>47</sup>. Во всяком случае, психосоматические симптомы — аутоэротизм и отказ жениться — дают вполне достаточные свидетельства для такого вывода, который не разводит, но напротив синтезирует во внутренне непротиворечивую интерпретацию позиции Эриксона и Соловьева. В ее контексте более полным и ясным становится и то общее ощущение собственной греховности, которое мучило молодого Лютера и подвигло стать монахом.

Психосоциальный мораторий — в таких терминах Эриксон определяет период пребывания Лютера в августинском монастыре. Это время, которое характеризуется своеобразным экспериментированием с новыми ролями или ролью. Для потенциальных лидеров-новаторов, чья психосоциальная уникальность, согласно теории Эриксона, заключается не только в одаренности, но обостренной чувствительности, предрасположенности к травме, к большей, нежели у обычных людей склонности испытывать в детстве и юности травматические конфликты со всеми уровнями социального окружения (особенно в условиях кризиса)<sup>48</sup>, этот кризис протекает наиболее остро.

«Все или ничего» — за данной метафорической дилеммой, используемой Эриксоном для характеристики метаний молодого Лютера в этот период, скрывался весь спектр социокультурных и пси-

<sup>46</sup> См.: Соколова, Бурлакова, Лонтиш. 2001. № 6. С. 3.

<sup>47</sup> О системной связи смысловых, целевых и операционных установок на уровне бессознательного см.: Асмолов. Т. 1. С. 148-159.

<sup>48</sup> См. об этом: Горнев. 1978. С. 14.

хологических метаморфоз тех многочисленных идентификаций или установок его «Я», которые в конечном итоге выкристаллизуются в радикально новой в личностном и социоисторическом плане идентичности. Попробуем, полагаясь на имеющийся в нашем распоряжении инструментарий, реконструировать процесс этой кристаллизации, перепроверя одновременно корректность или пригодность использованных разными исследователями концептов и методов.

Эриксон в качестве главной темы этого процесса выделяет мотив *оправдания существования*, оговаривая, что Лютер разрабатывал эту тему «как на локальном уровне своего отца», не желавшего смириться с выбором сына, так и «на космическом уровне своей религии», неосознанно ища, как выразился Ницше, способ «говорить прямо, говорить самому, говорить “бесцеремонно” со своим Богом»<sup>49</sup>. Обратим внимание, конфликты с отцом земным и отцом небесным рассматриваются как рядоположенные. Но так ли это? У самого Эриксона есть интереснейшая, но строго не выстроенная мысль, что преодоление глубинного кризиса Лютером, обретение им веры в себя и Бога произойдет только тогда, когда он найдет «главное исполнительное средство своей идентичности (у Мартина это Слово) и осознает потенциал интимности в виде дружбы, который Мартин нашел только в Виттенберге, в окружении Штаупитца и среди гуманистов»<sup>50</sup>.

Если мы разовьем эту мысль в психологическом плане, то гипотеза Эриксона потребует некоего принципиального уточнения, побуждающего и к частичной редакции его теории идентичности. Ее уязвимое место, на наш взгляд, заключается в том, что в ней не расшифровывается, каким образом многочисленные идентичности, которыми наделяет личность автор данной теории (психосоциальная, групповая, национальная, возрастная, половая и т.д.), взаимосвязаны, в каких отношениях они находятся в целостной конфигурации идентичности. Это особенно важно, поскольку не только профессиональные психологи, но и исследователи, работающие в смежных областях гуманитарного знания, сходятся во мнении, что личность представляет целостную структуру, возникающую, по словам Ю.М. Лотмана на пересечении эпохальных, групповых и индивидуально-уникальных моделей сознания и поведения<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Эриксон. 1996. С. 178, 200.

<sup>50</sup> Там же. С. 269.

<sup>51</sup> Лотман. 1985. № 12. С. 230.

Попытка А. Г. Асмолова выстроить различные уровни установки (смысловой, целевой и операционный), наряду с теорией А. Н. Леонтьева о структуре деятельности как доминирующем механизме формирования личности, открывает историку, имеющему соответствующую информацию о характере развития тех или иных сфер деятельности в конкретном историко-культурном ландшафте, возможность реконструировать взаимосвязь или структуру установок (или идентификаций) именно как целостность<sup>52</sup>. В этом плане религиозная, семейно-ролевая и гендерная идентичности Лютера могут быть рассмотрены не как рядоположенные, но как системно взаимосвязанные и детерминированные *условиями овладения будущим реформатором новой социальной ролью* — монаха, а потом проповедника и лектора, несущего новое Слово пастве.

Начнем с того, что эта исследовательская перспектива фактически во многих своих составляющих была реализована Соловьевым, который сделал анализ психосоциального моратория Лютера исторически более фундированным, чем в интерпретации самого автора концепта. Попытаемся сопоставить его с предложенным методологическим инструментарием расшифровки процесса синтезирования разных идентичностей в некую целостность. Автор последовательно выстраивает логику развития идентичности Лютера в ходе перекристаллизаций множества «я-синтезов», то есть обретения личностно принимаемого образа себя, который в то же время соответствовал бы субъективно принятым как «свои», органично адекватным социокультурным требованиям среды<sup>53</sup>. В этом ключе интерпретируется ряд событий, вскрывающих проявления психосоциального моратория у Лютера, не приводившего на этапе монашеской аскезы к обретению чувства удовлетворения собой или новой идентичности. Забегая вперед можно сказать, что фактически он идет путем выяснения, почему

---

<sup>52</sup> Еще в конце 1970-х гг. он писал: «...вопрос о “бессознательности” установки, бесспорно, выигрывает при переводе его на почву исторического анализа», подчеркивая, что *ведущий компонент в этой структуре — смысловая установка — может быть как осознаваемой, так и неосознаваемой, он обосновывал зависимость ее смены принципиально важным моментом — включением личности в новую деятельность* (Асмолов. Указ. соч. С. 148, 152-153).

<sup>53</sup> Именно так интерпретирует Эриксон достижение зрелой позитивной идентичности, и именно таким концептом руководствуется Соловьев, анализируя события, связанные с мораторием Лютера. См.: Эриксон. 2006. С. 12.

не срабатывала целевая установка (стать священником, что предусматривал монашеский сан для людей, обладавших ученой степенью), и в своей аргументации апеллирует к стилистике поведения Лютера (то есть характеру операционных установок). Ссылаясь на поздние воспоминания Лютера, писавшего о себе во время испытательного срока: «Я был свят — и не убивал никого кроме самого себя», исследователь подытожит, что «на какое-то время Мартин стал никем... вся его активность свелась к исполнению того, что задумали с ним сделать другие»<sup>54</sup>. В таком состоянии отложенного по времени конфликта установок Лютер пребывал год — пока не было объявлено, что ему надлежит стать священником.

Подготовка к роли священника включала в себя работу над специальной литературой, среди которой оказался трактат Габриеля Биля «Изъяснение мессы», где развивалась тема, которую психолог определил бы как основную ценностную установку для человека, решившего принять сан. Искреннее внутреннее благочестие утверждалось как необходимый гарант действенности самой мессы, а стало быть, как знак подлинного призвания. Соловьев, отчасти следуя за Эриксоном, восстанавливает из сколков поздних лютеровских воспоминаний реакцию молодого Лютера на этот «заставивший кровоточить его сердце» трактат. Мартин усомнился в том, что обладает внутренними качествами, которые требуются от священника. Он изнурял себя «постами, бдением, молитвой... стужей и строгой жизнью», пытаясь достичь того душевного состояния, которое он ассоциировал с настоящей избранностью монаха. Однако, как писал сам Лютер позднее, этим он «ничего не добился»<sup>55</sup>. Сколько ни стремился он избавиться от изнурявшего его чувства греховности, настойчиво сообщая исповедникам о своих прегрешениях, начиная с раннего детства, признания не просветляли душу. Соловьев подчеркивает, что прегрешения молодого Лютера по меркам монашеской среды того времени не были из ряда вон выходящими. В глазах наставников Мартина непристойные эротические сновидения, внезапные приступы раздражения против собратьев были типичны для молодого монаха, только что принявшего целибат и не привыкшего к общинному быту.

Если мы попытаемся понять истоки избыточности ощущения собственной греховности Лютером, то первое, что натолкнет нас на

---

<sup>54</sup> Соловьев. 1984. С. 48.

<sup>55</sup> Там же. С. 50.

поиск ответа, это предположение, что такого рода реакция, как правило, присуща людям с бинарной структурой сознания. Фактически Соловьев фиксирует тот самый разрыв между накопленными в предшествующий период позитивными установками самоидентификации молодого монаха и новой целевой ценностной ориентацией, которую Лютер, не осознавая, воспринимал абсолютистки драматично («все или ничего»). Этот разрыв на уровне единой нефиксированной установки психолог прокомментировал бы следующим образом. «Эго» Лютера не обрело целостности, так как груз природновитальных устремлений (унаследованных установок) вступил в жесткое противоречие с новыми ценностными религиозными установками, которые не были результатом свободного выбора. Сказанное лишь внешне противоречит тому, что Лютер выбрал стезю монаха без чьей либо подсказки, а тем более давления. «Престижность» избранной роли была обусловлена самой эпохой. Другое дело, что стоявшие за этой стезей этико-поведенческие ценности были проблематизированы как временем, так и личностью будущего реформатора. В силу особого механизма долженствования, присущего авторитарной структуре характера, эти ценности обладали большой принудительной регулятивной силой<sup>56</sup>. Неудивительно, что молодой монах, не будучи в состоянии из-за слабости собственного Эго, адекватно справиться со своими греховными, как он их трактовал, помыслами, рационализировал собственное состояние тревоги и нервозности как predeterminedенную Творцом его греховность.

В то же время исследователи отмечают нечто важное, что пугало как наставников, так и самого Лютера — приступы богохульства. «Он глотает нас с великим нетерпением и гневом <...> он — жадный пожирающий огонь», — наиболее распространенная у Лютера инвектива в адрес Бога<sup>57</sup>. Эрикссон, комментируя подобные реплики Лютера, очень точно схватывает их главную психологическую интонацию. В серии этих божьих образов отражается человеческий лик, лицо Бога обретает агрессивное и яростное выражение дьявола<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> В эриксоновской трактовке он может быть обозначен как механизм «ригидно-мстительной и карающей функции Супер-Эго», «внутреннего агента «слепой» морали». См.: Эрикссон. 2006. С. 220.

<sup>57</sup> Цит. по: Эрикссон. 1996. С. 222.

<sup>58</sup> Там же.

Лишь внешне страх перед Богом и приступы богохульства могут быть трактуемы как противоречащие друг другу. Проявляя гротескную природу средневекового сознания, эти две противоречащие друг другу установки на деле обе были укоренены на уровне *единой нефиксированной установки* Мартина Лютера. По своей сути, они были рационализациями на религиозном языке *двух ее альтернативных блоков, связанных с обретенным чувством уверенности-неуверенности в себе молодого человека*. С одной стороны, мы уже отмечали, что накопленные на предшествующих стадиях жизненного цикла, позитивные идентификации молодого Лютера (успешное завершение учебы, обретение уважения других на поприще песнопения и др.) определили некий запас психологической прочности, проясняющий, почему Лютер *несмотря ни на что даже в отчаянии своем будет проявлять редкостную стойкость*. С другой — неготовность овладеть ролью, обусловленная отсутствием соответствующего опыта и максимализмом сознания на данном этапе, актуализировала тот блок негативных установок сознания, которые наслаивались на ранние идентификации, связанные с низким уровнем базового доверия. Именно поэтому он и ощущал себя «без вины виноватым», богохульство было своеобразной психологической защитой пусть слабого, *но способного к сопротивлению, бунтарству его «Я»*. Без чего, заметим, невозможно было бы последующее радикальное перестроение общей конфигурации его идентичности, обретение ею силы и уверенности в себе, достаточной для того, чтобы стать харизматическим религиозным лидером. И Эриксон, и Соловьев приводят красноречивое свидетельство трех молодых современников Лютера, сообщавших о том, как однажды во время чтения стиха из Евангелия, где говорилось об излечении Христом человека, одержимого духом немым, Мартин неожиданно упал на хорах и, неистовствуя как одержимый, взревел «бычьим» голосом «Non sum!» («Не есмь!»). Острота, с которой в этом крике проявилась потребность отрицать собственное чувство греховности молодого монаха, оборотной стороной имела упорство в неосознаваемом отстаивании своей невинности.

Именно это подспудное ощущение уверенности в себе, порожденное отчасти прежним опытом, отчасти тем, что, ища праведности самой высокой пробы, он истово исполнял все формальные предписания веры, а стало быть, не шел путем греха, укрепляли чувства, кото-

рое психолог отнесет к защитным механизмам слабого, но все же не бессильного Эго. Наряду со страхом перед Богом в этот период в текстах Лютера говорится об испытываемых чувствах неприязни и зависти. Даже страдающий Христос, отмечает Соловьев, вызывал у Лютера злобную неприязнь. «Обида охватывала меня всякий раз, как я видел Распятого», — так передавал свои чувства Лютер в «Застольных беседах». Христу было дано мучениями заслужить блаженство, тогда как никакие самоистязания Лютера не устраняли страдания<sup>59</sup>.

Анализ событий, связанных с первой мессой Лютера (2 мая 1507 г.) может служить дополнительным аргументом в пользу остроты протекания кризиса. Даже такой ритуально значимый шаг, как своеобразное признание в глазах общества того, что тебе открылся доступ в престижную общину призванных быть священником<sup>60</sup>, не изменил общего строя идентичности молодого монаха. Напротив, этот анализ показывает, насколько спутанной была его идентичность (или насколько сталкивались в ней противоречащие друг другу установки) в этот период психосоциального моратория.

Эриксон очень тонко выделяет два важнейших события того дня: приступ страха у Мартина во время мессы и ярость отца во время последующего застолья, которые позволяют интерпретировать их с помощью дополнительного инструментария достаточно строго. Вокруг того, как себя вел Мартин в процессе мессы, сложилось немало домыслов и легенд, вплоть до утверждения, что она закончилась полным фиаско — Лютер якобы покинул алтарь. Вряд ли это имело место, однако очевидно одно, то, о чем впоследствии поведает сам Лютер, вспоминая первую мессу. Дойдя до слов «...и помолимся от сердца», он ощутил, что «едва жив от страха», потому что почувствовал, что у него не было никакой веры<sup>61</sup>. Зафиксировавшийся или застрявший, как говорят психологи, конфликт установок со всей остротой обнаружил себя именно в критический момент.

Судя по тому, что обед состоялся, церемония несомненно была признана действительной (что позволяет отрицать и факт бегства Лютера из алтаря). Это дает повод предположить, что в каком-то смысле

<sup>59</sup> Соловьев. 1984. С. 52.

<sup>60</sup> Даже сам отец прибыл на это праздничное событие и пожертвовал 20 гильденов для монастырской кухни.

<sup>61</sup> Цит. по: Соловьев. 1984. С. 5.

Мартин получил основание для утверждения правильности некогда сделанного выбора. Об этом косвенным образом свидетельствует его застольный разговор с отцом, который в совокупности с реакцией Ганса и последующим откликом на нее сына, представляется психоаналитически прозрачным. Во всяком случае, с точки зрения того, насколько идентификация с новой ролью была безуспешной. Как известно, Ганс Лютер долгое время сопротивлялся выбору сына стать монахом. И, тем не менее, смерть двух сыновей, уговоры близких убедили его в необходимости смириться с этой жертвой Богу. Однако эта готовность носила, по сути, ситуативный характер, а глубоко скрытые притязания имели очень цепкую ценностную силу. (Во всей красе они обнаружат себя по достижении Мартином мирского успеха, когда отец будет иметь возможность увидеть на свадьбе сына именитых гостей, любоваться снохой-дворянкой и домом, какого не было у мансфельдского бургомистра). Их неудовлетворенность и проявилась, более того актуализировалась в ходе анализируемых событий. Во время застолья Мартин обратился к отцу со словами: «Дорогой отец, почему Вы так сильно сопротивлялись и так расстроились в связи с тем, что не хотели позволить мне стать монахом, и может быть Вам не слишком нравится видеть меня здесь, хотя это приятная и святая жизнь, наполненная миром?». Ответ отца: «Дай Бог, чтобы это не было призраком дьявола», как справедливо замечает Эрикссон, дает основание предположить, что Ганс намекал на прямо противоположное тому, что увидел сын в символике грозы по дороге в Эрфурт.

Здесь мы сталкиваемся с необходимостью принять во внимание то обстоятельство, что реакция Ганса была спровоцирована его бессознательным не только в том смысле, что выбор сына противоречил его притязаниям, но и иными пластами его Эго, редко принимаемыми во внимание традиционными аналитиками. Большая часть информации снимается, как известно, не вербальным образом, а посредством восприятия интонаций, взглядов, оговорок и т.п., казалось бы, несущественных вещей. Страх Мартина во время мессы, его неуверенность были «сосканированы» подсознанием отца. А стало быть, лишь утвердили его авторитарную натуру в своей, казавшейся ему абсолютной, правоте. Отсюда и стиль его поведения во время застолья: перепалка с присутствующими, непристойные в религиозном смысле предположения относительно событий, связанных с гро-

зой, являвшиеся, по сути, скрытыми инвективами в адрес сына. Они не могли не актуализировать ту самую неуверенность Мартина в себе, в своем призвании, которую он тщетно пытался утвердить. Много позже, десятилетие спустя, достигнув успеха, он написал отцу: «Вы опять нанесли мне такой умный и меткий удар, что во всей моей жизни я едва ли слышал слово, которое звучало бы во мне громче и поразило меня сильнее». При всем том, неосознаваемая готовность к отстаиванию своего «Я», о которой мы уже не раз говорили, не дала ему сломаться. «Но я, утвердившийся в своей правде, слушал Вас как человека и ощущал глубокое несогласие с Вами; однако умалить Вашего слова в своей душе я не мог»<sup>62</sup>.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Бессознательное: Природа, функции и методы исследования: В 4-х тт. / Под ред. А. С. Прангшвили и др. Тбилиси: Мецниереба, Т. 1. 1978. 786 с.
- Бурдые П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1990. 336 с.
- Горнев Г. П. Критика философско-методологических основ психоаналитической концепции Э. Эриксона: Автореф... дисс. канд. философ. наук. М., 1978. 21 с.
- Горфункель А. Х. Молот ведьм — Средневековье или Возрождение? // Культура Возрождения и общество / Отв. ред. В. И. Рутенбург. М.: Наука, 1986. С. 162-171.
- Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Ехемпла XIII века). М.: Искусство, 1989. 368 с.
- Гуревич А. Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. 396 с.
- Делюмо Ж. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII—XVIII вв.) / Пер. И. Б. Иткина, Е. И. Лебедевой, А. Г. Пазельской под ред. Д. Э. Харитоновича. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. 752 с.
- Дюпрон А. Язык и история / XIII Международный конгресс исторических наук. 16-23 августа 1970. М., 1970. С. 1-71.
- История Германии: В 3-х тт. Т. 1. С древнейших времен до создания германской империи / Под ред. Б. Бонвеча, Ю. В. Галактионова. М., КДУ, 2008. 498 с.
- Лотман Ю. М. Биография — живое лицо // Новый мир. 1985. № 12. С. 212-236.
- Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. М.: Политическая лит-ра. 1956. Т. 46. Ч. II. С. 407-496.
- Николаева И. Ю., Мухин О. Н., Соломеин А. Ю. Психосоциальная и культурная символика властных мифологем в сравнительно-историческом контексте их бытования // Credo new. 2009 № 1 (57). С. 198-213.

<sup>62</sup> Цит. по: Эриксон. 1996. С. 261-262.

- Николаева И. Ю.* Культурные коды западноевропейского Средневековья в историческом интерьере их бытования // Вестник Томского государственного университета. Серия «История. Краеведение. Этнология. Археология». № 281. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2004. С. 76-90.
- Николаева И. Ю.* Проблема методологического синтеза и верификации в истории в свете современных концепций бессознательного. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2005. 305 с.
- Николаева И. Ю.* Французская гендерная идентичность в историко-культурном интерьере: истоки и особенности // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / Под ред. Л. П. Репиной. М: Изд-во ИВИ РАН, 2002. № 4. С. 223-253.
- Соколова Е. Т., Бурлакова Н. С., Лонтиу Ф.* К обоснованию клинико-психологического изучения расстройства гендерной идентичности // Вопросы психологии. 2001. № 6. С. 3-16.
- Соловьев Э. Ю.* Биографический анализ как вид историко-философского исследования // Вопросы философии. 1981. № 9. С. 132-145.
- Соловьев Э. Ю.* Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. М.: Молодая гвардия, 1984. 288 с.
- Соломеин А. Ю., Мухин О. Н., Николаева И. Ю.* Психосоциальная и культурная символика властных мифологем в сравнительно-историческом контексте их бытования // Credo new. 2008 № 4 (56). С. 195-215.
- Узнадзе Д. Н.* Психология установки. СПб.: Питер, 2001. 416 с.
- Фромм Э.* Бегство от свободы / Пер. Г. В. Швейника. М.: Прогресс, 1996. 272 с.
- Фромм Э.* Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993. 415 с.
- Шерозия А. Е.* Психика. Сознание. Бессознательное. К обобщенной теории психологии. Тбилиси, Мецниереба, 1979. 171 с.
- Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии Изд. 2. М.: Политическая лит-ра, 1956. С. 343-437.
- Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Изд. 2. М.: Политическая лит-ра. 1956. Т. 21. С. 269-317.
- Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис / Под общей ред. Толстых А. В. М: Прогресс, 2006. 352 с.
- Эриксон Э.* Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование: Пер. с англ. и коммент. А. М. Каримского. М.: Изд-во Медиум, 1996. 506 с.

*Николаева Ирина Юрьевна, д.и.н., профессор кафедры истории древнего мира, средних веков и методологии истории Томского государственного университета; [perska@mail.tomsknet.ru](mailto:perska@mail.tomsknet.ru)*

*Харитоновна Наиля Галимжановна, старший преподаватель кафедры общих гуманитарных и социально-экономических дисциплин Лесосибирского педагогического института — филиала Сибирского федерального университета; [HaritonovaNG@mail.ru](mailto:HaritonovaNG@mail.ru)*